



A santidade nas hagiografias de Venâncius Fortunatus The holiness of the hagiographies Venancius Fortunatus

Ruy de Oliveira ANDRADE FILHO¹

João Paulo CHARRONE²

Resumo: Optamos por fazer uma rápida apresentação sobre a autenticidade das hagiografias de Venâncio Fortunato. Em seguida, iniciamos um debate sobre o conceito de santidade e de santo medieval. Após essa discussão, que esse autor trabalhou com dois modelos principais de santidade: o acético-monástico e o episcopal. O primeiro modelo está presente nas hagiografias dedicadas a Paterno e a Radegunda. Nestas não faltam descrições desta opção de vida: a busca da retirada do mundo, os martírios, os milagres e as tentações relacionados com este tipo de escolha. Contudo, suas hagiografias apresentam, na maioria das vezes, o modelo de santidade episcopal. Neste modelo, a santidade aparece como condição para se tornar bispo, e mais, a virtude milagrosa é nitidamente uma característica de tais cargos.

Abstract: We chose to do a quick presentation about the authenticity of hagiographies of Venantius Fortunatus. Then began a debate on the concept of holiness and medieval saint. After this discussion, which this author worked with two main models of holiness: the acetic-monastic and episcopal. The first model is present in hagiographies devoted to Patern and Radegund. In these descriptions about this lifestyle choice: the pursuit of withdrawal from the world, the martyrdom, miracles and temptations related to this kind of choice. However, their hagiographies have, in most cases, the model of episcopal sanctity. In this model, the sanctity appears as a condition for becoming a bishop, and more, the miraculous virtue is clearly a feature of such positions.

Palavras-chave: Hagiografia – Venâncio Fortunato – Cristianismo – Santidade.

¹ Professor de História Medieval da Faculdade de Ciências e Letras de Assis (UNESP/Assis). Departamento de História. E-mail: ruy.andrade@uol.com.br

² Professor de História Medieval da Faculdade Santa Izildinha (UNIESP/São Mateus).



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia 16* (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

Keywords: Hagiography – Venantius Fortunatus – Christianity – Problem – Sanctity.

RECEBIDO: 16.02.2013

ACEITO: 23.03.2013

Introdução

Inicialmente, deve-se ressaltar que entre os séculos IV e o VIII é relativamente difícil encontrar documentos e testemunhas materiais que tornem clara a imagem das condições de vida deste período.³ Contudo, no caso merovíngio, encontramos uma boa discussão das principais fontes produzidas na Gália nesta época, apesar do enfoque político, no artigo de autoria de M. Silva e M. Mazetto Júnior intitulado “A realeza nas fontes do período merovíngio (séculos VI e VIII)”.⁴

A partir do sexto século a Gália tornou-se, pouco a pouco, o centro de gravidade da Europa Ocidental em detrimento do mundo mediterrâneo⁵ e, no que tange à produção literária, podemos afirmar que foi aos poucos monopolizada pelos hagiógrafos. Assim as *Vitae*, tornaram-se uma expressão privilegiada do espírito dessa sociedade.⁶ Não podemos esquecer também que a hagiografia foi o gênero literário mais popular da Idade Média.⁷

³ CRIPPA, Giulia. “A vida econômica e social na Alta Idade Média italiana e a constituição do gênero representativo dos ciclos dos meses nos reinos longobardos e francos”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 59-78, p. 59.

⁴ SILVA, Marcelo Cândido da; MAZETTO JUNIOR, Milton. “A realeza nas fontes do período merovíngio (Séculos VI-VIII)”. In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 89-120.

⁵ Sobre este assunto veja, entre outros: SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008, p. 102-03.

⁶ UYTFANGHE, Gent M V. “L’hagiographie et son public à l’époque mérovingienne”. In: *Studia Patristica*, XVI: Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, Part II Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine. Berlim: Akademie-Verlag, 1985, pp. 54-62, p. 54.

⁷ GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984, p. 27.



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

Foram seis as *Vitae* entre os escritos em prosa que chegaram sob o nome de Venâncio Fortunato⁸ ou que foram atribuídas a ele por B. Krusch, o editor dos escritos hagiográficos Tardo Antigo da *Monumenta Germaniae Historica*. Tais escritos ainda não receberam suficiente interesse por parte dos pesquisadores apesar de constituir-se na área de investigação mais rica em perspectiva, tanto para a História Cultural como para a Religiosa de Venâncio Fortunato.⁹

Entre as *Vitae* em que são reconhecidas a autenticidade estão a dedicada a Hilário de Poitiers (com o complemento que o constitui o *Liber de virtutibus sancti Hilarii*), a Germano de Paris, a Albino de Angers, a Paterno de Avranches, a rainha Radegunda e a Marcelo de Paris.¹⁰ Uma sétima hagiografia, de Severino de Bordeaux, é reivindicada com segurança a Venâncio Fortunato por W. Levison¹¹, outro editor da *Monumenta Germaniae Historica*. W. Levison atribuiu a Venâncio Fortunato esta *Vita* baseando-se no testemunho de Gregório de Tours¹² e na afinidade do estilo de tal hagiografia com as demais atribuídas a esse autor alto medieval.¹³ R. Collins¹⁴, um outro

⁸ Intelectual de origem italiana, que viveu aproximadamente entre os anos 530-600, educado em Ravena, veio para a Gália no ano de 565, onde inicialmente foi protegido pela dinastia merovíngia, especialmente pelo rei Sigeberto (561-575). Poeta e apologista cristão influente na propagação da mensagem cristã na Igreja primitiva, Venâncio Fortunato tornou-se bispo de Poitiers por volta de 590, encorajado por Gregório de Tour, principal patrono desse autor.

⁹ NAVARRA, Leandro. “Venanzio Fortunato: Stato degli studi e proposte di ricerca”. In: *La Cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979*. VII. Roma: Herder Editrice e Libreria, 1981, pp. 605-610, p.607.E, mais, mesmo passado vinte anos desta afirmativa, segundo D. Fiocco (FIOCCO, D. “L’immagine del vescovo nelle *Vitae Sanctorum* di Venanzio Fortunato”. In: *Augustinianum*, 1/2001, p. 213-230) tal afirmação ainda é válida atualmente.

¹⁰ VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*, ed. Krusch, MGH, AA IV/2, Berolini, 1885, pp V-XI (prooemium); 1-7 (*Vita s. Hilarii* com 7-11 *Liber de virtutibus s. Hilarii*); 11-27 (*Vita s. Germani*); 27-33 (*Vita s. Albini*); 33-37 (*Vita s. Paterni*); 38-49 (*Vita s. Radegundis*); 49-54 (*Vita s. Marcelli*). Doravante usaremos respectivamente as seguintes abreviaturas para as hagiografias dedicadas a Hilário: *VH*; a Germano: *VG*; a Albino: *VA*; a Paterni: *VP*; a Radegunda: *VR*; e, a Marcelo: *VM*.

¹¹ *Passiones Vitaeque Sanctorum*, ed W. Levison, MGH, *Script. Rer. Mer.*, VII, 1920, pp. 205-218 (*prooemium*), 219-224 (*Vita s. Severini episcopi Burdegalensis*).

¹² GREGÓRIO DE TOURS. *Glória dos Confessores* 44. MGH, SRM, I, 1920, p. 775.

¹³ PRICOCO, Salvatore. “Gli Scritti Agiografici in Prosa di Venanzio Fortunato”. In: *Venanzio Fortunato Tra Italia e Francia*. Treviso: Província de Treviso, 1993, pp. 175-193, p. 175.

¹⁴ COLLINS, Richard. “Observations on the Form, Language and Public of the Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovíngian Gaul”. In:



TÓRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

estudioso, realizou uma análise filológica e temática da *Vita* de São Medardo¹⁵, reivindicando, do mesmo modo, a autenticidade da autoria a Venâncio Fortunato. L. Navarra¹⁶ também questiona, ou pelo menos coloca em dúvida, a paternidade das seguintes atribuídas hagiografias a Venâncio Fortunato: Amanzio, Remigio, Leobino, Maurilio, Dionigi, Rústico e Eleuterio.

Apesar das razões que levaram B. Krusch a pronunciar-se pela tese das seis vidas de Venâncio Fortunato ser do âmbito estilístico é opinião difundida, principalmente entre S. Pricoco, L. Navarra e D. Fiocco¹⁷, que alguns dos seus apontamentos deveriam ser verificados através de uma investigação mais profunda. Mas, por enquanto é mais prudente restringirmos nosso estudo às seis vidas que o supracitado editor da *Monumenta Germaniae Historica* aponta como autênticas.

Os escritos hagiográficos de Venâncio Fortunato mais conhecidos, segundo S. Pricoco¹⁸, são aquelas de São Marcelo de Paris, devido principalmente ao clássico artigo de Le Goff¹⁹ para a lenda do dragão, e a da santa Radegunda, especialmente pela temática: a mulher na sociedade da Primeira Idade Média (IV-VIII) e, em particular, ao tema da santidade feminina..

I. O Conceito de Santidade

Antes de iniciarmos nossa discussão sobre os modelos de santidade presentes nas *Vitae* de Venâncio Fortunato, é necessário realizar uma rápida apresentação do conceito de santidade e de santo na Idade Média, que acreditamos contribuir para o desenvolvimento e melhor compreensão de nosso objeto de estudo neste capítulo: as hagiografias em prosa do autor supracitado.

CLARKE, H. B. e BRENNAN, M. *Columbanus and Merovingian Monasticism*. Oxford, 1981, pp. 105-124, p. 120, nota 26.

¹⁵ MGH, *AA*, IV 2, pp. 67-73.

¹⁶ NAVARRA, Leandro. *Op. cit.* 1981, p.607.

¹⁷ PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 175. E NAVARRA, Leandro. *Op. cit.* 1981, p.608. FIOCCO, D. *Op. cit.*, 2001, p. 213-230, p. 215.

¹⁸ PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 176.

¹⁹ LE GOFF, J. “Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão”. In: IDEM, *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, 221-261.



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)

A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média

La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media

Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

O conceito de santidade encontra-se na maior parte das grandes religiões onde assume um significado ambivalente: pois evoca, de fato, algo que implica uma separação radical da condição humana, mas por outro lado, também, a possibilidade de uma relação com o divino susceptível de efeitos purificadores.²⁰ Cabe ressaltar que os textos hagiográficos não só apresentam diferenças formais, como também incorporam concepções diferenciadas de santidade, como veremos abaixo nas *Vitae* de Venâncio Fortunato.

Candolo-Câmara²¹ atentou para a função edificante da narrativa hagiográfica, pois a razão da leitura da vida dos santos ser edificante era que ali se acreditava na ação direta de Deus na vida de um homem. A hagiografia dava aos homens medievais a oportunidade de se depararem com a ação de Deus. Era neste sentido que se constituía como *exemplum* com uma dupla significação: na aceção de perfeição, pois era a ação de Deus, através do santo, mais forte que a do homem; e na ação de Deus que é pura e perfeita, enquanto ensinamento, pois o modelo de conduta aí exibido era advindo diretamente de Deus.

Não se trata da contemplação do próprio Deus ou das realidades celestes, mas da contemplação de um mediador entre o homem comum e Deus, de alguém que em certa medida, está mais próximo d'Ele e, por isso, pode proporcionar-nos algum conhecimento acerca d'Ele e de seu amor, bem como um exemplo de como se chegar a uma posição tão favorável. Ou seja, a hagiografia servia, conseqüentemente, como instrumento de evangelização a partir de um exemplo concreto de alguém que tinha atingido o limite da perfeição divina. Assim também é importante considerarmos que, na ausência de um programa concreto de evangelização, as hagiografias cumpriam um significativo papel na conversão das populações a que eram dirigidas.

A etimologia do termo hagiografia, do grego *hagios*(santo) e *graphein* (escrita), significava literalmente “escritura santa” para os homens da Idade Média. A sobrevivência do cristianismo nas desordens dos primeiros séculos do período medieval não se deve a *Bíblia* mas a uma escapatória religiosa: o culto dos santos, que atraía uma grande quantidade de fiéis. Uma vez que os santos

²⁰ Cf. VAUCHEZ, A. “Santidade”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, v.12, pp. 287-300.

²¹ Cf. CANDOLO-CÂMARA, T. “Hagiografia medieval portuguesa: *exemplum*”. In: *Atas do Primeiro Encontro Internacional de Estudos Medievais*. 1995, pp. 358-366.



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

eram para os cristãos muito mais acessíveis que o Deus distante da *Bíblia* ou o Deus abstrato dos teólogos.²²

A figura dos santos contou com uma enorme popularidade sócio-religiosa ao longo da Alta Idade Média nos reinos romano-germânicos. Qualificado pelas fontes hagiográficas como aquele que buscava a santidade e a perfeição evangélica, o que o tornava um modelo ideal para os homens deste período. Caracterizado como aquele que desprezava as dificuldades mundanas e transitórias existentes na vida terrena e que resulta no maior dos prêmios, à imortalidade junto a Deus.²³ Dessa forma, o culto medieval dos santos foi moldado pelo continuo atrito de ‘duas placas tectônicas’: a eminência em imitá-los e a eminência de admirá-los.²⁴

O homem ideal da antiga *polis* era um cidadão desenvolvido em todos os aspectos. O aspecto físico ocupava lugar importante entre as qualidades da personalidade harmoniosa: o atleta, o campeão, o vencedor dos jogos olímpicos, era quem melhor encarnava esse ideal. Na Idade Média o ideal de homem era totalmente distinto do existente na Antiguidade. Os cultos ao corpo e à beleza visível não tinham nada em comum com a devoção pelos sofrimentos de Deus encarnado na envoltura de um homem mortal, o santo.²⁵

Em outras palavras, o corpo é a prisão da alma. Esta é sua definição.²⁶ O ideal da sociedade alto-medieval era o monge, o santo, o asceta, o homem que havia renunciado em maior medida aos interesses terrestres, as preocupações e tentações deste mundo, e que, por isso, havia se aproximado de Deus como nenhum outro homem. Todavia, os ideais de beleza não foram totalmente abandonados. Na Hispânia do século VII, uma hagiografia descreve o bispo Masona de Mérida como “enfeitado com maneiras santas, lindo e de aparência charmosa” enquanto um seu opositor, o bispo ariano Sunna é descrito como

²² UYTFANGHE, Marc van. “*Modeles bibliques dans l’hagiographie*”. In: *Bible de tous les temps. T. IV: Le Moyen Age et la Bible*. Paris: sn, 1984, pp. 449-488, p.449-50.

²³ FRIGHETTO, R. *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000, p.35-36

²⁴ BROWN, P. “*Enjoying the saints in Late Antiquity*”. In: *Early Medieval Europe*, 2000, 9 (I), pp. 1-24, p. 20.

²⁵ GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p.270.

²⁶ LE GOFF, J. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 59.



TÓRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

“um homem áspero e funesto; sua fronte era selvagem, seus olhos selvagens, seu aspecto odioso, seus movimentos horríveis”.²⁷

A receptividade do culto dos santos, desde cedo, inseriu a santidade nas operações de persuasão da Igreja. Foi, principalmente, devido às estratégias de desnaturação dos locais e significados sagrados que o culto adaptou-se com maior facilidade. O sucesso da receptividade das vidas de santos com seus exemplos maravilhosos, assim como das parábolas, devia-se ao fato de esses relatos atraíam os fiéis com mais eficácia do que argumentos escolásticos, pois certamente o público podia compreendê-los mais facilmente, além de desfrutar do prazer de ouvir uma narrativa.²⁸ Dessa forma os milagres, a intervenção divina na vida humana, estavam mais próximos do cotidiano medieval do que especulações dialéticas e retóricas, ou seja, para exercer certas atividades pastorais de uma maneira efetiva, o *corpus* religioso franco foi obrigado a adaptar a linguagem dos sermões clássicos com objetivo de serem entendidos pelos fiéis.²⁹

E, além disso, sabe-se que os autores das hagiografias podiam observar e criar os traços particulares aos protagonistas dessas histórias, porém devido aos objetivos perseguidos por esse gênero literário – oferecer modelos de santidade – abria poucas possibilidades de uma grande valorização tanto dos traços originais ligados aos santos como dos traços situados fora dos cânones. Dessa forma as características pessoais chegavam inclusive a assustar, porque sua presença era considerada indevida.³⁰

É notável, também, o gosto da Idade Média pelas metáforas e analogias que textos desse tipo permitem fazer. Daí a atração, a força e a circulação dos textos hagiográficos e outros de mesmo estilo nesse período. Outra explicação para este fato pode, talvez, ser encontrada em Le Goff³¹, em que discute a relação do visível e do invisível: para o homem medieval não existia uma barreira clara entre o visível e o invisível, entre o natural e o sobrenatural, este último pode irromper-se a cada instante na vida de todos. Assim, o homem

²⁷ *Vitas* [sic] *Sanctorum Patrum Emeritensium*. Ed. J.N. Garvin. Text and translation, with an introduction and commentary. Washington D.C., The Catholic University of America, 1946, V.II.1 e V.V.3.

²⁸ Cf. CANDOLO-CÂMARA, T. *Op. Cit.* 1995, pp. 358-366.

²⁹ HEENE, Katrien. “Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or change in Public and Aims?” In: *Analecta Bollandiana*, t. 107. 1989, pp. 415-428, p. 416-417.

³⁰ GURIÉVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p. 330.

³¹ Cf. LE GOFF, J. et al. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.



TÓRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia 16* (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

vivia rodeado do maravilhoso, sempre atento aos sinais do mundo sobrenatural que ele via emergir através das coisas e acontecimentos, como na literatura hagiográfica.

O santo estabelece o contato entre o céu e a terra. É acima de tudo, um morto excepcional, cujo culto desenvolve-se em torno do seu corpo, do seu túmulo e das suas relíquias.³² É também o homem das mediações bem sucedidas, um apoio para a Igreja e um exemplo para os fiéis. O santo foi primeiro no Baixo Império mártir; depois, na Alta Idade Média, foi influenciado pelo asceta oriental e, em seguida, na maior parte das vezes, encarnou-se nos poderosos: bispos, monges, reis, nobres. Foi, também, expressão da preponderância masculina, adulta, aristocrática, o ideal do homem da Idade Média. Características, em geral, presentes na maioria dos santos de Venâncio Fortunato.

Quando lidamos com o culto dos santos, não podemos deixar de mencionar dois aspectos importantes discutidos por P. Brown.³³ O primeiro é a conexão psicológica entre o crente e o santo, ou seja, o caráter da identificação pessoal do fiel. Intimidade com um patrono santo que consequentemente tornava um efetivo meio de conversão e de sua imediata reorientação de identidade social. O segundo era a conexão entre o culto e a comunidade. As crenças que cercavam santos e as relíquias poderiam mitigar divisões promovendo um “acordo ideal” (entre o santo e comunidade) e reafirmando o exercício da autoridade benéfica (em especial representada na figura do bispo ou do próprio santo) através da vitória do santo sobre os poderes injustos.

No que tange especificamente ao santo merovíngio, cabe destacar que a cada ano no dia de seu nascimento ou de sua morte, o dia do santo, era celebrado com uma grande festa. Este evento, que era também conhecido como o *natale sancti*³⁴, comemorava a morte do santo e concomitantemente seu nascimento no Paraíso que representava sua entrada no reino de Deus e sua eterna glória. Desse modo, o santo, segundo a crença merovíngia, nunca tinha de fato falecido, tinha simplesmente atravessado a fronteira que separa este mundo do “outro mundo”, onde eles continuavam vivos e de onde continuariam a mediar o mundo terreno. E mais, conforme destacou Markus: “um cristão que

³² Cf: VAUCHEZ André. “O santo”. In: LE GOFF, J. et al. *Op. Cit.* 1989, p. 211-230.

³³ BROWN, Peter. *The Cult of the saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

³⁴ Cf: HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul A.D. 481-751*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995. p 84.



TÓRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

assistisse a um culto na Igreja era remetido liturgicamente à idade dos mártires”.³⁵

As festas dos santos nos remetem à cristianização do calendário. O calendário pagão, que refletia os ritmos da natureza, foi acoplado às necessidades da liturgia cristã. As festas eclesíásticas que celebravam momentos de troca do ciclo anual remontam aos tempos pagãos. O tempo agrário era, ao mesmo tempo, o tempo litúrgico. O ano se dividia segundo as festas que comemoravam os acontecimentos da vida de Cristo e das festas dos santos.³⁶ Uma das questões frequentemente subestimadas no estudo dos ciclos dos meses medievais reside no fato de eles serem, concomitantemente, uma produção cultural eclesíástica, oficial e a expressão do calendário popular dos camponeses.³⁷

A importância das festas dos santos pode ser observada se levarmos em conta que representavam as raras ocasiões em que os laicos, presumivelmente, podiam ter acesso visual a uma tumba de um santo; uma vez que encontramos claros exemplos do uso propositado da sagrada arquitetura de um santuário, na medida em que as igrejas eram cuidadosamente construídas para criar uma intimidade com os santos. Geralmente, o santuário era um espaço construído separadamente do cotidiano litúrgico, e o livre acesso era cada vez mais restrito. Assim nas cerimônias cotidianas, as mediações dos ornamentos e ícones eram oferecidos como substitutos para aqueles que desejavam ver diretamente ou poder tocar as relíquias.³⁸

A estrutura da *natale sancti* era a seguinte: a festa do dia do santo começava com uma vigília que durava possivelmente a noite toda. Contudo, diferente de qualquer outra vigília do calendário cristão, essa era muito popular e muitas pessoas laicas participavam dela. Pela manhã, havia uma missa em honra do santo. Era nesta celebração que se lia a *Vita* dedicada ao santo. Não se fazia a leitura completa da hagiografia, selecionavam-se alguns capítulos. Justifica sua ideia nas dificuldades que o celebrante encontrava em fazer com que o público prestasse atenção na missa e na paciência dos fiéis.³⁹ É pertinente

³⁵ MARKUS, Robert. A. *O fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 105.

³⁶ Cf. GURIEVICH, Arón. *Op. cit.*, 1984, p.125-6.

³⁷ CRIPPA, Giulia. *Op. cit.* 2006. pp. 59-78, p. 71-2.

³⁸ HAHN, Cynthia. “Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints’ Shrines”. In: *Speculum*, v. 72, n. 4, oct. 1997, pp. 1079-1106.

³⁹ HEN, Y. *Op. cit.* p. 84-88.



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

salientar que os francos acreditavam que a simples leitura da hagiografia tinha um poder curativo.⁴⁰

Após o final da missa a celebração continuava fora da Igreja de uma forma bem socializante, pois incluía comidas, bebidas, canções e danças. Tais práticas ‘não religiosas’ conectadas com as festas dos santos pós-celebração não eram bem vistas pelos homens da Igreja, sendo constantemente criticadas por eles.⁴¹ Um exemplo próximo tanto temporal quanto espacialmente foram os ataques realizados por Cesário de Arles que invocava a noção de imitação dos santos e mártires, a única alternativa permitida para fiéis, para criticar tais ações.⁴²

Em contrapartida, essas características “profanas” apontam para o fato de que o dia da festa do santo era o principal evento social na vida da comunidade e que tais práticas muito contribuíram para sua popularidade.⁴³ Uma vez que os santos são reflexos dos bispos sucessores, podemos concluir que Venâncio Fortunato encontrou, através destas festas e da leitura das *Vitae*, uma forma de grande alcance para defender e legitimar o poder dos bispos diante dos outros poderes da sociedade merovíngia.⁴⁴

O contato dos francos com o cristianismo era antigo, desde sua forte presença nos postos do exército do Império Romano Tardio.⁴⁵ Assim, o rápido desenvolvimento do culto dos santos na Gália – que acumularam por seus méritos tanto a graça a qual suas almas regressariam aos eleitos sem esperarem o julgamento final como o direito de serem os intercessores entre os fiéis e Deus – e a devoção por suas relíquias testemunham o progresso e os limites da cristianização nesta região. Os cultos das relíquias proporcionaram aos bispos um duplo controle, de natureza religiosa e política. Religiosa, porque – através dos restos mortais e objetos santos – os bispos faziam canalizar a devoção popular, tentando evitar o desenvolvimento de crenças populares e

⁴⁰ Cf. DE NIE, Giselle. “History and Miracle: Gregory’s use of metaphor”. In: MITCHELL, Kathleen; WOOD, Ian. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002, pp.261-280, p. 264.

⁴¹ BROWN, Peter *Op. cit.*, 2000, 9 (I), pp. 1-24.

⁴² CESÁRIO DE ARLES. *Liber Sacramentorum* 23.208, Paris: 1912, n. 5 e *Sermão* 2331-2, p. 88₂. *Apud*: BROWN, Peter *Op. cit.*, 2000, 9 (I), pp. 1-24, p. 5.

⁴³ Cf., HEN, Y. *Op. cit.* p. 84-88.

⁴⁴ FIOCCO, D. *Op. cit.*, 2001, pp. 213-230, p.228

⁴⁵ DUMEZIL, B. *Les racines chrétiennes de l’Europe*. Paris: Fayard, 2005, p. 217.



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

do paganismo; político, porque agregava-se a essa autoridade espiritual o domínio dos lugares e das coisas venerados.⁴⁶

Nesse sentido abre-se caminho para pensar o lugar que a santidade ocupa nos espíritos e as implicações desta crença em outros setores da vida do homem medieval, como suas relações dentro do campo religioso no período merovíngio. A escolha religiosa deveria ser visível e reconhecível pelos outros, repousando sobre o processo durante o qual o indivíduo construía sua santidade, operando certas escolhas de vida, praticando certos exercícios espirituais (práticas das virtudes, orações, formas de ascese) e inspirando-se em modelos gerais (Cristo), ou específicos (formas de vida religiosa já praticadas e codificadas).

Esse modelo de conduta – a santidade – característica principal de todo santo, era a fonte da edificação e da consequente exibição das virtudes do santo e, ao mesmo tempo, a comprovação do poder divino através de seus milagres que ainda servem como garantia de santidade e graça de seu sujeito específico. A estrutura, a função, a leitura da hagiografia constroem-se em torno da especificidade dessa figura e de seu apanágio especial, que caracteriza o texto hagiográfico: o santo e sua santidade. Afinal, é a santidade presente no homem, ao mesmo tempo histórico e fora do comum, que proporciona a matéria edificante da hagiografia e que faz dela um gênero narrativo singular.

Especificamente para os francos a santidade deveria ser animada pelos poderes celestiais. A finalidade do portador não poderia mudar em nada o valor objetivo destes poderes, que podiam tornar-se os inimigos daqueles que eram irreligiosos ou criminosos, concomitantemente, tornavam o apoio dos crentes e dos homens de bons costumes.⁴⁷

Os medievais deviam interpretar a hagiografia em três níveis que se entrelaçavam. Primeiro, compreendiam o texto como uma narração verídica, a interpretação histórica. Segundo, o texto recebia uma interpretação moralizadora, os acontecimentos narrados eram vistos como um exemplo moral de conduta. Terceiro, o texto se revelava-se como uma verdade sagrada. Realizada essa rápida discussão, passaremos adiante a apresentar e discutir os dois modelos de santidade desenvolvidos por Venâncio Fortunato em sua

⁴⁶ LE JAN, R. *Les Merovingiens*. Paris: Puf, 2006, p. 71.

⁴⁷ Cf: VAN DER LOF, L. J. “Gregoire de Tours et la magie blanche”. In: *Numen*, v. 21, fasc. 3, 1974, pp. 228-237, p. 236.



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia 16* (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

literatura hagiográfica em prosa, levando em conta, conforme destacou Guiance, que a identificação das variações dos recursos hagiográficos, além dos interesses espirituais e propagandísticos permitem perceber as evoluções e dificuldades na afirmação das novas concepções do sagrado que impregnam não apenas a dimensão religiosa, mas também a política e a cultural.⁴⁸

II. O modelo ascético-monástico

Antes de iniciarmos a questão do modelo ascético-monástico nas hagiografias de Venâncio Fortunato, é pertinente destacar o papel monástico no sexto século, mesmo que de forma sucinta, uma vez que não estamos diretamente interessados nessa temática. No plano geral, este século foi marcado pelo florescimento das ordens religiosas e das congregações monásticas. A influência que os monges e os religiosos exerceram neste período foi excepcional comparado ao seu papel nos séculos posteriores, uma vez que eles participaram, entre outros trabalhos, da evangelização e da cristianização das populações; graças a eles a crença e a prática religiosa progrediram e elaboram uma forte e original espiritualidade.⁴⁹

No que tange especificamente à Gália, o monasticismo começou com o apoio dos primeiros reis merovíngios.⁵⁰ A cristianização dos campos foi intimamente vinculada ao movimento monástico.⁵¹ No final do século VI, existiam aproximadamente 220 mosteiros na Gália, a maioria fundada em regiões já bem cristianizadas, como na Provença Aquitânia e Borgonha. Grande parte desses mosteiros, masculinos ou femininos, foi fundada por bispos com uma experiência monástica, o que comprova que os monges estavam se tornando parte da experiência diária de grande número de moradores citadinos da Gália dos séculos V e VI.⁵²

Já o modelo ascético-monástico permaneceu largamente presente nas hagiografias Tardo Antigas, quer porque muitos de seus protagonistas alcançaram o bispado originando-se das comunidades monásticas, quer

⁴⁸ Cf. GUIANCE, Ariel. “Milagros y prodigios em la hagiografia altomedieval castellana”. In: *História Revista. Goiânia*, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006, pp. 17-44.

⁴⁹ PACAUT, M. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. sld: p: 5.

⁵⁰ IDEM. *Ibidem*, p. 17.

⁵¹ LE JAN, R. *Op. cit.* 2006, p. 62-3.

⁵² MARKUS, Robert A. *Op. cit.*, 1997, p., 198.



TÓRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia 16* (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

porque o apogeu da perfeição individual continua sendo retido nesses exercícios rigorosos de renúncia e auto-martírio.⁵³

E mais, com o término do período de perseguição, o monasticismo absorveu o ideal de mártir. Como o mártir, também o monge se libertava do mundo em nome de Deus e encontrava o apogeu da liberdade em sua morte. Em sua fidelidade e empenho por Cristo, o monge, como o mártir, participava da morte do Senhor ressuscitado e da renovação operada por sua vida. Castidade, autonegação e monasticismo tornaram-se os elementos formadores do modelo no qual se estabeleceu o antigo ideal de mártir.⁵⁴ A prática excepcional da virtude ascética é atribuída a todos os santos de Venâncio Fortunato, inclusive a Marcelo de Paris, que não tem um passado monástico.⁵⁵ Percebemos diluídas, por toda sua obra hagiográfica, a constância do jejum, da oração e da vigília; revelando-se como inclinações a ascese e do alto reconhecimento e valorização desta antiga tradição. O ascetismo pode também significar o aumento do *status* episcopal⁵⁶, motivo pelo qual atribuímos essa presença em todas as *Vitae*. Dentre as seis *Vitae*, o tema ascético-monástico se destaca mais em duas delas: a de Paterno e a de Radegunda.

Paterno escolhe a condição monástica quando era menino e isso, mais tarde, tornou-se a base para a futura dignidade episcopal. O perfil ascético é excessivo na figura de Paterno desde os anos de infância até os primeiros encargos recebidos pelo abade, desde os projetos de vida eremítica até as lutas contra os insurgentes cultos pagãos aos milagres que acompanham a dura ascese que o atesta em excepcionalidade. Venâncio Fortunato deu grande destaque nesta *Vita* a motivos específicos da cultura monástica, como a história de destruição a golpes de bastão dos adornos utilizados nos cultos pagãos, que lembram as histórias análogas dos monges destruidores dos templos não cristãos.

A atribuição a Paterno do desejo de martírio, o projeto de retirar-se do mundo, o caso da mulher que tenta o santo desnudando-se na frente dele, os

⁵³ PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 179.

⁵⁴ MARKUS, Robert A. *Op. cit.*, 1997, p. 79-83.

⁵⁵ *VM* cap. 4.

⁵⁶ COATES, Simon. "Venantius Fortunatus and the Image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul". In: *The English Historical Review*, V. 15, n. 464, nov. 2000, pp. 1109-1137, p. 1124.



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

próprios milagres, inevitáveis nos episódios de posse monásticas, como da água que o santo fez esguichar da pedra e a representação do monge solitário e quase desencarnado para ter uma conversa com os anjos, bem como a descrição de sua vida: alimentando-se de pão, água e vegetais impróprios, não tendo cama, possuindo uma única veste e usando sempre o cilício; exercícios que aparecem como uma provação que definiria e que confirmaria sua santidade bem como seu modelo exemplar de comportamento dentro das características da tradição hagiográfica monástica.

As realizações são mínimas na parte dedicada aos treze anos de seu episcopado, no qual, Venâncio Fortunato apenas lembra rapidamente das atividades estendidas na fundação e restauração de igrejas. Até o milagre que normalmente o poeta liga a ação do bispo pertence quase completamente ao período monástico: a cura de uma cega. O único milagre lembrado na última parte da hagiografia, ligado ao contexto monástico, e a morte simultânea do santo e de Scubilionem, o antigo companheiro de vida ascética, com o qual Paterno tinha compartilhado a cela no convento de Sesciaco. Assim, podemos perceber que foi invertida aqui a relação estabelecida nas outras *Vitae* masculinas, nas quais o autor privilegiou a “*performance*” do bispo, pois, na *Vita* atribuída a Paterno, Venâncio Fortunato destacou os velhos modelos de heroísmos ascéticos ao invés de desenvolver os temas da santidade episcopal, presentes nas demais hagiografias em prosa masculinas.

Indivíduos que seguem essa trajetória, ou seja, do monastério ao episcopado, obedecem à lógica institucional da Igreja da Alta Idade Média, o que reduz a importância do papel eremítico e independente do homem santo.⁵⁷ Mesmo com a valorização da vida monástica de Paterno por parte de Venâncio Fortunato, o santo segue a trajetória que valoriza a condição episcopal, cargo este que desempenhou durante os seus últimos treze anos de vida. Em outros termos, Venâncio Fortunato efetivamente usou a descrição de um santo asceta com o objetivo de propagar o valor de servir a comunidade cristã através da estabelecida hierarquia eclesiástica.⁵⁸

Paradoxalmente, o exemplo de maior dureza “viril” de santidade ascética é oferecido por uma mulher⁵⁹, santa Radegunda, ex-mulher de Clotário (511-

⁵⁷ FRIGHETTO, R. *Op. cit.* p. 37.

⁵⁸ COATES, Simon. *Op. cit.*, 2000, pp. 1109-1137, p. 1125.

⁵⁹ A *mulier virilis* é tópica na hagiografia cristã desde o século IV Cf. GIANNARELLI, E. La tipologia femminile nella hagiografia e nell'autohagiografia cristiana del IV secolo. Roma,



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia 16* (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

561). Ela é uma personagem de alto relevo na época meronvíncia; figura entre as grandes senhoras, como Clotilde⁶⁰, que formam e desenvolvem as estruturas do monacato feminino. Nesta *Vita* Venâncio Fortunato privilegia uma descrição precisa, que não é tão percebida em nenhuma das outras *Vitae* que escreve, sobre o desafio ascético que Radegunda se engaja; primeiro pelos anos passados na corte, em conflito com as obrigações impostas pela sua condição e o regime de pobreza e de castidade ao qual ela aspira.

Depois, no período conventual, no qual a prática ascética se faz tormentosa ainda mais, chegando ao limite da suportabilidade humana. As privações às quais Radegunda se submete especialmente nos períodos de Quaresma são: o jejum prolongado, a paupérrima qualidade das comidas, a sede tórvida, as vigílias extenuantes, a oração continua, a maceração do sofrimento; de forma geral, são terríveis os tormentos que ela se inflige, usando não só o cilício, mas também anéis de ferro e correntes que apertam ao redor do corpo. Cabe destacar aqui que o desprezo pelo corpo e pelo sexo tocava na Idade Média o ponto máximo no corpo feminino.⁶¹ Uma *Vita* repleta de descrições, no qual percebemos a expressão culminante de um esboço biográfico centrado no modelo ascético e construído desde o início nesta perspectiva.

É pertinente ainda observar sobre a história do matrimônio e da consagração de Radegunda, uma história real e própria, na qual não falta nem morte, nem separação, nem conflitos de casais.⁶² Contudo a aproximação ou a descrição de Venâncio Fortunato sobre estes fatos é mínima. O drama doméstico das relações com o rei e com a corte é visto de um só ponto de vista: aqueles das dificuldades encontradas pela jovem rainha em acionar as cotidianas práticas ascetas. Sobre o casamento forçado ao qual Radegunda não teve escolha, Venancio Fortunato isenta qualquer responsabilidade ao *praeceps rex Clotharius*, apenas sugere a constância da vocação ascética de Radegunda, monja desde a infância, casada *terreno principi nec tamen separata celesti...*, *plus participata Christo quam sociata coniugio*.⁶³

1980, specialm, pp.9-28. Apud: PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 191, nota de rodapé 31.

⁶⁰ Esposa de Clovis. Morta em 545, serviu a basílica de São Martinho como uma religiosa.

⁶¹ Cf. LE GOFF, J. *Op. Cit.*, 1983, p. 59.

⁶² Sobre a Radegunda “histórica” veja: WERNER, Karl Ferdinand. *Les Origines: avant l'na mil.* Tome 1, Paris: Fayard, 1984, p. 355.

⁶³ VR, cap. 3.



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia 16* (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

O trecho que narra o apelo de Radegunda ao bispo de Noyon, a sua consagração e a separação do marido é muito evasivo, principalmente sobre as ações e consequências do par real. Dessa forma, escapa o significado da expressão que indica o consentimento do rei. Sobre esse silêncio, J. Fontaine defende a hipótese de uma abstenção voluntária e não de ordem estética, pois estamos lidando com um homem que sempre se mostrou inteligente na esfera da diplomacia, sabendo fazer alusões, sem se comprometer muito com os problemas mais delicados da atualidade política merovíngia.⁶⁴

De fato, a temática hagiográfica dominante desta *Vita* é aquela da vocação ascética incansavelmente praticada e perseguida desde o princípio com um claro desejo de martírio. Afinal Radegunda aspirava ainda menina, alcançar o triunfo do mártir. Desse modo, Venâncio Fortunato atribuía a existência terrena da santa aos sacrifícios e ascetismo e a partir disso, construiu uma história restrita ao ideal do martírio, apesar do poeta advertir no início da narrativa e antes de passar as histórias dos sofrimentos muito duro, que pela santidade dos testes ascéticos da santa mulher, deveria ser proclamada tanto confessora como mártir.⁶⁵

Nesta *Vita*, Venâncio Fortunato desenvolveu a ideia de uma suposta igualdade da mulher, apesar de sua fragilidade física, frente ao homem, para conseguir a santidade. Porém, deve-se salientar, com base em F. Pejenaute⁶⁶, que a concepção segundo a qual a mulher constitui um sexo inferior é voz comum em grande parte da literatura do período Tardo Antigo, tanto clássico como cristão. Contudo, se a mulher quer adentrar na esfera da santidade, terá que sofrer o martírio e/ou suportar uma série de atos de autêntica santidade do período (vida ascética, renúncia ao mundo, sacrifícios e mortificações em seu mais alto grau), o que lhe valerá o qualitativo de “mulher forte/ mulher viril”.

Tal característica explica o fato de que prevalecem nas hagiografias femininas as descrições pormenorizadas de seus sacrifícios e penitências, como podem ser observadas na *Vita* dedicada a Radegunda por Venâncio Fortunato, levadas às vezes até ao máximo do suportável. Tais circunstâncias nem sempre

⁶⁴ FONTAINE, Jacques. “*Hagiographie et Politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat*”. In: *Revue D’histoire de L’Eglise de France*, LXII, 1976, pp. 113-140, p. 127.

⁶⁵ VR, cap. 2 e 21.

⁶⁶ PEJENAUTE, Francisco. “El prólogo de Venancio Fortunato a la Vida de santa Radegunda frente a los de Baudonivia y Hildeberto de Lavardin”. In: *Minerva*, Valladolid, n.18, pp. 171-186, 2005.



TÓRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia 16* (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

aparecem ou ganham grande destaque nas *Vitae* masculinas, como percebemos no próprio Venâncio Fortunato⁶⁷, como se a santidade fosse inerente à natureza dos homens. Para chegar à condição de santa, a mulher deveria seguir um caminho, cujo primeiro passo seria superar sua própria condição feminina, isto é, vencer não só o mundo mas também seu próprio sexo, assimilando sua condição de homem.⁶⁸

Para o nosso período de interesse, no caso a Alta Idade Média, a definição de verdadeira humanidade continuava apoiada no autocontrole como o pré-requisito para se controlar os outros. Assim as pessoas dependentes – escravos, mulheres e crianças – eram, na maioria das vezes, relegados os graus de invirilidade ou feminilidade. Justamente por isso, as mulheres das classes governantes ou superiores, como no caso de Radegunda, poderiam seguramente ser consideradas mais varonil que os homens das classes dependentes.⁶⁹

Percebe-se, portanto, que as duas *Vitae*, de Paterno e de Radegunda, desenvolveram temáticas diferentes em comparação com as outras *Vitae*, pois elas propunham um modelo de santidade estritamente ascético-monástico. Veremos, a seguir, o outro modelo presente nas demais hagiografias de Venâncio Fortunato, o modelo de santidade episcopal, a “via santificadora oficial” da Igreja.

⁶⁷ Se examinarmos as seis hagiografias de santos redigidas por Venâncio Fortunato (5 em prosa e 1 em verso), percebermos que em três delas, são Hilário, são Marcelo e são Martinho, não se alude em nenhum momento a mortificações e exacerbadas penitências; nas outras três, são Germano, são Albino e são Paterno, o hagiógrafo alude a elas, especialmente na dedicada a são Paterno, porém em nenhum caso tais mortificações ou penitências podem comparar-se com as descritas na hagiografia da santa Radegunda. O que torna claro que os homens, aqui, todos bispos, não eram obrigados a atingir a santidade através do aniquilamento corporal. Cf: PEJENAUTE, Francisco. *Op. cit.* 2005, pp. 171-186, p. 183.

⁶⁸ GROGON, A. “Specula: Mirrors from the Middles Ages”. Disponível em www.thedrunkenboat.com/specula.html. Acesso em: 03 abril 2007.

⁶⁹ MCNAMARA, Jo Ann. “Chastity as a Third Gender in the History and Hagiography of Gregory of Tours”. In: MITCHELL, Kathleen; WOOD, Ian. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002, pp. 199-210, p. 199.



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

III. O modelo de santidade episcopal e sua intrínseca relação com os milagres

O modelo ascético enfraquece nas outras *Vitae*, que são todas dedicadas a bispos, encomendadas por bispos e, manifestamente, destinadas à celebração do santo da comunidade citadina. Substancialmente, o elemento ascético se reduz ao reconhecimento, e depois de ter alcançado a dignidade episcopal, o santo mantém um regime de vida penitente. Como exemplo, citamos, primeiramente, a *Vita* dedicada a Germano que mantinha as suas vigílias, os habituais jejuns e as severas renúncias.⁷⁰ Outro exemplo é a fonte desta dissertação que, segundo Venâncio Fortunato, apresenta a ascese rapidamente como um adorno do santo, um hábito natural praticado desde a infância.⁷¹

Predominou nos reinos germânicos o modelo hagiográfico episcopal, prevalecendo ainda o modelo monástico-episcopal, porém destaca-se a dimensão taumatúrgica. Percebe-se, nestes textos, a transferência da responsabilidade do patronato das cidades para as mãos dos bispos, ou seja, os bispos tornam-se o *defensor civitatis*. Aquele que em seus trabalhos ou orações intercede, afastando da cidade os eventos catastróficos, redimi os prisioneiros, socorre os necessitados.⁷²

Tal patronato prolonga-se depois da morte: as relíquias do santo se tornam garantia da continuidade desta relação entre o bispo e a cidade. Isso se deve, simplesmente, ao fato das influências das crenças populares do quinto século nos territórios merovíngios, ou seja, para o povo todo bispo que tivesse conduzido uma vida caridosa e edificante conseguiria realizar milagres após sua morte ou mesmo durante a sua vida e, por conseguinte, mereceria algum culto.⁷³

O modelo de santidade aparece simplificado. A atividade do santo se reduz a sua miraculosidade, pois durante as operações taumatúrgicas vão aparecendo ou indicando, sem qualquer observação, os outros aspectos e momentos da conquista do exercício da santidade. Assim, percebemos na maioria das hagiografias de Venâncio Fortunato que o conceito de virtude é preparatório para a taumaturgia. Esse destaque para a atividade taumatúrgica nas

⁷⁰ *VG*, cap. 12.

⁷¹ *VM*, cap. 4

⁷² FIOCCO, D. *Op. cit.*, 2001, pp. 213-230, p. 218

⁷³ VAN DER LOF, L. J. *Op. cit.*, 1974, pp. 228-237, p. 228



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

hagiografias de Venâncio Fortunato pode ser explicado também pelo declínio da instituição penitencial. Em certo sentido a penitência vivia no sexto século um vazio institucional.⁷⁴ Tal característica é explicitamente atestada na *Vita* dedicada a Albino, na qual é dito que o personagem progrediu e resplandeceu tanto nas virtudes que Deus o ilustrou no mundo concedendo-lhe o poder de operar milagrosamente.⁷⁵

Notamos também na *Vita* dedicada a Paterno que o avanço na hierarquia eclesiástica é acompanhado do progresso das *virtutes* taumatúrgicas.⁷⁶ No caso da santidade de Marcelo ser precoce, pois ele opera milagres antes do *clericale tyrocinium*⁷⁷, percebemos que os milagres realizados tinham seu grau de dificuldade aumentado de acordo com o posto que o personagem alcançava na hierarquia eclesiástica, tanto que o triunfal milagre⁷⁸, a domesticação do dragão, só se deu após sua consagração como bispo de Paris.

Os elementos essenciais, *vocatio* (na juventude) e *justificatio* (nos anos de clausura ou afastamento mundano) da estrutura modelar hagiográfica de São Martinho de Tours, de Sulpício Severo, aparecem com brevidade, uma vez que em todas as hagiografias desse grupo o milagre é preponderante e objetiva construir um quadro expositivo dos santos como bispos, através de uma imagem cuidadosamente elaborada sobre a sucessão ininterrupta da atividade miraculosa.

Percebemos, portanto, que a santidade pessoal na literatura hagiográfica em prosa de Venâncio Fortunato é condição proposta ao ofício episcopal e o poder taumatúrgico é reivindicado como apanágio de tal cargo eclesiástico. Também encontramos esta característica na *Vita* dedicada a Santo Hilário. Este último ressuscitou um pequeno menino falecido antes do batismo, episódio análogo ao catecúmeno que São Martinho reviveu logo após ter fundado seu primeiro monastério perto de Poitiers, como nos conta Sulpício Severo e o mesmo Venâncio Fortunato em suas respectivas obras dedicadas ao culto deste santo.⁷⁹

⁷⁴ IDEM. *Ibidem*, p. 237

⁷⁵ *VA*, cap. 7.

⁷⁶ *VP*, cap. 10.

⁷⁷ *VM*, cap. 5.

⁷⁸ Assim o qualifica o próprio Venâncio Fortunato. CF. Idem, X.

⁷⁹ Sulpício Severo, Mart; 7, 1-4; Venâncio Fortunato, Mart. 1,150-178.



TÓRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

Segundo nos conta a hagiografia de santo Hilário, a mãe do pequeno menino tinha tanta fé em Hilário quanto nos poderes inerentes ao cargo eclesiástico, no caso o bispo, pois a mãe exclama: que Martinho havia realizado o milagre, ainda no começo de sua atividade monástica, tanto mais pode fazer Hilário, que é o bispo e o pai da comunidade.⁸⁰ Ou seja, há uma exposição de santos como bispos através de uma imagem cuidadosamente elaborada por meio de uma sequência de milagres. Percebemos, então, um esforço por parte do autor para alinhar certos episódios miraculosos no texto com particular grupo social. Aqui o bispo é apresentado como o protetor da cidade, caracterizado como o mediador do incompreensível poder de uma divindade distante.⁸¹

Os membros da aristocracia clerical da Gália merovíngia eram, em sua maioria, descendentes da nobreza galo-romana, mais tarde também franca.⁸² Seus hagiógrafos conferiram, à parte da glorificação do santo individual, um tipo de aureola religiosa a sua família, bem como a todo seu grupo social, ou seja, a tradição hagiográfica associou a *nobilitas* com *sanctitas*.⁸³

Percebe-se que essa característica hagiográfica está em desacordo com o discurso bíblico⁸⁴, ou seja, a origem nobre da maioria dos santos contrária a humildade e as humilhações do Novo Testamento.⁸⁵ Como vimos anteriormente, esses traços estão presentes nas hagiografias de Venâncio Fortunato. E mais, tal associação, *nobilitas et sanctitas*, nos obriga a comparar o

⁸⁰ Veja: *VH*, cap.12.

⁸¹ E mais, como afirmou P. Brown: “No Ocidente, o triunfo dos grandes proprietários assegurou que o sangue senatorial, o ofício episcopal e a santidade apresentassem uma formidável frente unida: qualquer forma de incontrolado poder religioso recebia logo um tratamento severo no círculo de Gregório de Tours”. In: BROWN, P. “Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: from late Antiquity into the Middle Age”. In: *Religions and Society in the Age of Saint Augustine*. London, 1972, p. 131. *Apud*: VAN DER LOF, L. J. *Op. cit.*, 1974, pp. 228-237, p. 233.

⁸² Para Brennan, está penetração franca no seio episcopal é mais um indício de que a sociedade merovíngia não é fossilizada e estagnada. Cf: BRENNAN, Brian. “Senators and social mobility in sixth-century Gaul”. In: *Journal of Medieval History*, n. 11, 1985b, pp. 145-161, p. 151.

⁸³ UYTFANGHE, Gent M. v. *Op.cit.* p. 56-57. Ou, como destacou De Certeau: “O sangue é metáfora da graça”. DE CERTEAU, M. “Uma Variante: A Edificação Hagio-Gráfica”. In: _____. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, pp. 266-278, p. 273.

⁸⁴ UYTFANGHE, Marc van. *Op. cit.*, 1984. pp. 449-488, p. 481.

⁸⁵ I Cor. I, 26-29



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

modelo de santidade de Sulpício Severo com este modelo de Venâncio Fortunato.

Martinho de Tours era filho de um simples soldado, um detalhe não desdenhado por Sulpício Severo.⁸⁶ Por outro lado, os protagonistas de Venâncio Fortunato são, em sua maioria⁸⁷, nobres crianças de respeitáveis origens.⁸⁸ Ou seja, além da mudança de público alvo das hagiografias, ocorreu também uma mudança na apresentação dos santos entre esses dois autores, uma vez que Sulpício Severo retrata seu santo como *remotus et quietus*⁸⁹ pregando a retirada ascética do mundo, Venâncio Fortunato descreve seus santos como *pater et pastor populi*⁹⁰, discutindo o papel do poder episcopal nas *civitas* gaulesas, cujos bispos controlam uma especial autoridade: o sagrado e a salvação. Elementos que lhe permitem a possibilidade taumatúrgica.

Contudo, encontramos uma explicação para a mudança de modelos dos santos. Ancorado no processo de fortalecimento do cristianismo dentro da sociedade medieval, A. Vauchez justificou o abandono do modelo ascético e a adoção de figuras inseridas no corpo social e preocupou-se em destacar além dos milagres sua atuação social.⁹¹ Em outras palavras, notamos uma preocupação eclesial em inserir seus santos como elementos participantes da sociedade.

Na maioria das vezes, Venâncio Fortunato faz do milagre o elemento preponderante do santo, pois, em seus escritos hagiográficos, o autor não fornece muitos dados sobre a história dos anos precedentes. Porém, aponta diretamente para o episcopado a realização de fatos milagrosos, no qual é confiada a *memoriae* do santo⁹² e até mesmo para ser considerado como suporte para sua autoridade.⁹³ Como é dito no *Liber de Virtutibus Sancti Hilarii*, celebrar os santos que reinam no céu com Cristo significou referir-se a méritos e vitórias⁹⁴, qualidades estas que são, fundamentalmente, seus

⁸⁶ SÚLPÍCIO SEVERO. *Vita Martini*, II, 1.

⁸⁷ Uma vez que são Marcelo não é de origem nobre.

⁸⁸ Cf: *VA*, cap. 5; *VH*, cap 3, *VP*, cap. 3 e *VG* cap. 1.

⁸⁹ SÚLPÍCIO SEVERO. *Vita Martini*, VIII, 3.

⁹⁰ Cf: *VG*, cap. 76.

⁹¹ VAUCHEZ, A. *Op. cit.* 1987, pp, 287-300

⁹² Cf: *VG*, cap. 23; *VP*, cap. 2; e *VA* cap. 1.

⁹³ Cf: *VG*, cap. 18.

⁹⁴ Cf: *Liber de Virtutibus Sancti Hilarii*, 1.



TÓRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

milagres. Não podemos esquecer que o milagre por si só tem um valor pedagógico.

Os objetivos que os autores merovíngios das *Vitae* atribuíam aos seus relatos eram múltiplos. Com a celebração das virtudes e dos milagres de um santo, eles pretendiam aumentar sua glória e propagar seu culto, material e espiritualmente. Mas pretendiam também apresentar o santo como um modelo, como um exemplo para imitar, pois desejavam instruir (*instruere*) e edificar (*aedificare*). As noções de *exemplum*, *imitatio*, *instructio*, *aedificatio*, *profectus*, *correctio* são, com efeito, frequentes nos textos. Mas instruir e edificar quem?

O clero e os monges eram os destinatários naturais da hagiografia latina, tanto que a maioria dos santos pertenciam às ordens clericais ou monásticas.⁹⁵ Todavia, todas as terminologias deixam transparecer que as *Vitae* eram feitas para a comunidade cristã inteira: por exemplo *plebs*, *christiana*, *devoto*, *populus*, *universi omnes*, inclusive a todo tipo de categorias que podem ser estimulados pelos bons exemplos dos santos, por exemplo: *iniqui*, *delinquentes*.⁹⁶

Para Venâncio Fortunato, a tarefa do hagiógrafo era trazer com a máxima riqueza possível as operações miraculosas, tanto em vida quanto em morte.⁹⁷ Dessa forma, em suas hagiografias percebemos por todos os textos uma sucessão abundante de milagres. Contudo, deve-se ressaltar que os milagres obedecem a diferentes considerações, segundo as circunstâncias e as populações visadas. De certo modo, eles permitem determinar os fatores de sedução do cristianismo.⁹⁸ A abundância de milagres na literatura hagiográfica está essencialmente mais ligada à preocupação da edificação dos fieis do que à consistência histórica.⁹⁹ E mais: o próprio Venâncio Fortunato nos fornece a significação deles, quando afirma que “a assembleia de fiéis” pode ser “reforçada” ao ouvir a recitação deles.¹⁰⁰ Tal afirmação sugere um valor sacramental e uma função litúrgica.¹⁰¹

Sobre esse aspecto, a constante sucessão de milagres, é inevitável deixarmos de nos aproximar de seu contemporâneo, Gregório de Tours, visto que ambos

⁹⁵ UYTFANGHE, Marc van. *Op. cit.*, 1984. pp. 449-488, p. 451.

⁹⁶ UYTFANGHE, Gent M. v. *Op.cit.* p.55-56.

⁹⁷ Cf: *Liber de Virtutibus Sancti Hilarii*, 2.

⁹⁸ DUMEZIL, B. *Op. cit.*, 2005, p.84

⁹⁹ NAVARRA, Leandro. *Op. cit.* 1981, p.609.

¹⁰⁰ Cf: *VP*, 2.

¹⁰¹ COLLINS, Richard. *Op. cit.* 1981, pp. 105-124, p.112



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

os autores recorrem a esta similar fórmula literária.¹⁰² Ou seja, a narração de uma longa sequência de ações sobrenaturais ou *virtudes* do santo como objetivo primário do hagiógrafo aproxima os dois escritores, dos quais, é mais frequente na historiografia sublinhar a diversidade destes dois intelectuais.

Também em Venâncio Fortunato, embora com menor riqueza que a abundante produção hagiográfica de Gregório, percebe-se um processo de especialização do modelo de santidade, que está de acordo com a própria especialização da santidade do período.¹⁰³ É válido destacar que nas hagiografias do touringiano encontramos muitas informações sobre sua família, principalmente destacando as realizações de seus antepassados em Clermont.¹⁰⁴

Os hagiógrafos sublinham regularmente que não são propriamente os santos que realizam os milagres, mas sim Deus. E mais, para prevenir a dúvida ou o ceticismo os autores recorriam à credibilidade do milagre do santo invocando a “veracidade” taumatúrgica bíblica. Assim a maioria dos milagres, com ou sem referência direta a sagrada escritura, modelam-se sobre protótipos do Novo ou Antigo Testamento: curas, ressurreições, controle dos elementos, castigos celestes. Até mesmo a composição literária recorre a estilização presente na *Bíblia*: o encontro ao acaso do doente com o santo, a necessidade da fé prévia, o caráter instantâneo do milagre, os sentimentos e as reações das testemunhas oculares, etc.¹⁰⁵

São muitos os milagres contados por Venâncio Fortunato em suas *Vitae*. Nessa numerosa atividade taumatúrgica encontramos 70 curas (de febres, pestilências, tremores e impedimentos, paralisia, mordidas de bestas venenosas, cegueira, recuperação de membros de aleijados, voz aos mudos; em alguns casos a visão e a voz foram perdidas, porque os fiéis ofenderam o santo, e somente foram curados após chegarem ao arrependimento), 14

¹⁰² Cf. PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 186 e COLLINS, Richard. *Op. cit.* 1981, pp. 105-124, p. 105.

¹⁰³ Cf. PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 186.

¹⁰⁴ HEINZELMANN, Martin. “Histoire, Róis et Prophètes: Le role dès éléments autobiographiques dans les *Histoires* de Grégoire de Tours: un guide episcopal à l’usage du roi Chrétien”. In: *De Tertullien aux Mozarabes*. Tome I: Antiquité Tardive et Christianisme Ancien (III-VI siècles) – Melanges offerts à Jacques FONTAINE. Paris: Institut d’Études Augustiniennes: s.d., pp. 537-550, p. 541.

¹⁰⁵ UYTANGHE, Marc van. *Op. cit.*, 1984. pp. 449-488, p. 473-75.



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

ressureições e aproximadamente 20 libertações de prisioneiros.¹⁰⁶ Já nas histórias miraculosas de autoria de Gregório de Tours as doenças mais comuns eram a cegueira e as formas de paralisia e aleijamento.¹⁰⁷ Assim, a taumaturgia dos santos renova de uma maneira ou de outra as maravilhas dos tempos bíblicos.

Os santos aqui têm também poder sobre a natureza e as coisas. Como exemplo, pode-se citar uma das fontes deste trabalho, na qual Marcelo domina o dragão que, dentre sua polissemia, simboliza também a natureza. Contudo, cabe ressaltar que o que é apresentado ao público por meio das imagens é um constante processo de imitação litúrgica dentro da comunidade da Igreja. A *Vita* dedicada a Marcelo é um dos poucos casos em que Venâncio Fortunato se detém para sublinhar a excepcionalidade do evento prodigioso.¹⁰⁸

As atitudes de Venâncio Fortunato frente ao milagre são, em geral, apressadas, como um fato inexplicável na operação do santo. Habitualmente, os meios empregados para se realizar as atividades prodigiosas não saem do comum: o sinal da cruz, a unção com óleo ou com saliva, o contato com as vestes do santo ou com relíquias ou com o próprio báculo. Em suas hagiografias, não tem um papel significante o lugar e o social: o elemento prodigioso acontece na clausura ou em público, em frente a uma multidão de espectadores, para poucos espectadores ou para qualquer pessoa.

Porém, muitos daqueles milagres possuem um caráter altamente popular, pois, frequentemente, encontramos neles uma situação que remete e exemplifica com precisão a audiência que eles pretendiam edificar, como o dragão da hagiografia de São Marcelo: um típico elemento da cultura folclórica. Sobre essa temática, Le Goff nos chama a atenção para a baixa quantidade desses elementos nos textos hagiográficos merovíngios, o que mais se encontra nestas fontes é a preocupação da Igreja em transformar, ocultar ou mesmo destruir aquilo que para ela representava os elementos da cultura pagã.¹⁰⁹

Assim, a hagiografia desempenhou um importante papel na propagação dos cultos dos santos e até na evangelização das massas, pois a concepção de que

¹⁰⁶ Cf. FIOCCO, D. *Op. cit.*, 2001, pp. 213-230, p. 220-221.

¹⁰⁷ VAN DAN, R. *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 86.

¹⁰⁸ Cf. PRICOCO, Salvatore. *Op. cit.* 1993, pp. 175-193, p. 186..

¹⁰⁹ Cf. LE GOFF, J. *Op. Cit.*, 1983, p. 22.



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia* 16 (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

a prática das virtudes cristãs, realizadas pelos santos, era um meio eficaz de evangelizar a população, o que justifica a *instructio*, *aedificatio*, *correctio* sempre presentes nos textos hagiográficos. Desse modo, tais características tornam as hagiografias merovíngias as principais manifestações da cultura e da mentalidade religiosa¹¹⁰, fatores esses que procuramos destacar neste trabalho.

E mais: em seus escritos hagiográficos, Venâncio Fortunato criou uma imagem da autoridade episcopal fundamentada em três elementos. Primeiro, o *status* institucional: a autoridade dada a ele pela instituição eclesiástica e pela posse de uma sé. Segundo, o *status* pastoral e civil: suas ações nas forma de ascetismo, na proteção oferecida para seu povo, na libertação dos cativos, nas construções. Terceiro, a realização dos milagres.

Fontes

- GREGÓRIO DE TOURS. *Glória dos Confessores* 44. MGH, SRM, I, 1920.
Passiones Vitaeque Sanctorum, ed W. Levison, MGH, *Script. Rer. Mer.*, VII, 1920, pp. 205-218
(*prooemium*), 219-224 (*Vita s. Severini episcopi Burdegalensis*).
- SULPÍCIO SEVERO. Vida de Martin. In: *Obras completas de Sulpício Severo*. Estudo preliminar, tradução e notas de Camen Codoñer. Madri: Tecnos, 1987, pp.135-172.
- SULPÍCIO SEVERO. Epístolas. In: *Obras completas de Sulpício Severo*. Estudo preliminar, tradução e notas de Camen Codoñer. Madri: Tecnos, 1987, pp.173-187.
- VENANTIUS FORTUNATUS. *Opera pedestria*, ed. Krusch, MGH, AA IV/2, Berolini, 1885.
- Vitas* [sic] *Sanctorum Patrum Emeritensium*. Ed. J.N. Garvin. Tex and translation, with and introduction and commentary. Washington D.C., The Catholic University of America, 1946, V.II.1 e V.V.3.

Bibliografia

- BRENNAN, Brian. "Senators and social mobility in sixth-century Gaul". In *Journal of Medieval History*, n. 11, 1985b, pp. 145-161, p. 151.
- BROWN, P "Enjoying the saints in Late Antiquity". In: *Early Medieval Europe*, 2000, 9 (I), pp. 1-24.
- BROWN, Peter. *The Cult of the saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1984
- CANDOLO-CÂMARA, T. "Hagiografia medieval portuguesa: *exemplum*". In: *Atas do Primeiro Encontro Internacional de Estudos Medievais*. 1995, pp. 358-366.

¹¹⁰ UYTFANGHE, Gent M. v. *Op. cit.*, p. 61



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia 16* (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofía Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

- COATES, Simon. "Venantius Fortunatus and the Image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul". In: *The English Historical Review*, V. 15, n. 464, nov. 2000, pp. 1109-1137, p. 1124.
- COLLINS, Richard. "Observations on the Form, Language and Public of the Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul". In: CLARKE, H. B. e BRENNAN, M. *Columbanus and Merovingian Monasticism*. Oxford, 1981, pp. 105-124
- CRIPPA, Giulia. "A vida econômica e social na Alta Idade Média italiana e a constituição do gênero representativo dos ciclos dos meses nos reinos longobardos e francos". In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 59-78.
- DE CERTEAU, M. "Uma Variante: A Edificação Hagio-Gráfica". In: _____ *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp. 266-278, p. 273.
- DE NIE, Giselle. "History and Miracle: Gregory's use of metaphor". In: MITCHELL, Kathleen; WOOD, Ian. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002, pp. 261-280, p. 264.
- DUMEZIL, B. *Les racines chrétiennes de l'Europe*. Paris: Fayard, 2005, p. 217.
- FIOCCO, D. "L'immagine del vescovo nelle *Vitae Sanctorum* di Venanzio Fortunato". In: *Augustinianum*, 1/2001, p. 213-230.
- FONTAINE, Jacques. "Hagiographie et Politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat". In: *Revue D'histoire de L'Eglise de France*, LXII, 1976, pp. 113-140.
- FRIGHETTO, R. *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000.
- GIANNARELLI, E. La tipologia femminile nella hagiografia e nell'autohagiografia cristiana del IV secolo. Roma, 1980.
- GROGON, A. "Specula: Mirrors from the Middles Ages". Disponível em www.thedrunkenboat.com/specula.html. Acesso em: 03 abril 2012.
- GUIANCE, Ariel. "Milagros y prodigios em la hagiografia altomedieval castellana". In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006, pp. 17-44.
- GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984.
- HAHN, Cynthia. "Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines". In: *Speculum*, v. 72, n. 4, oct. 1997, pp. 1079-1106.
- HEENE, Katrien. "Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or change in Public and Aims?" In: *Analecta Bollandiana*, t. 107. 1989, pp. 415-428.
- HEINZELMANN, Martin. "Histoire, Rôis et Prophètes: Le role des éléments autobiographiques dans les *Histoires* de Grégoire de Tours: un guide episcopal à l'usage du roi Chrétien". In: *De Tertullien aux Mozarabes*. Tome I: Antiquité Tardive et Christianisme Ancien (III-VI siècles) – Melanges offerts à Jacques FONTAINE. Paris: Institut d'Études Augustiniennes: s.d., pp. 537-550, p. 541.
- HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul A.D. 481-751*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995.
- LE GOFF, J. "Cultura Eclesiástica e Cultura Folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão". In: IDEM, *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, 221-261.
- LE GOFF, J. et al. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.
- LE GOFF, J. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- LE JAN, R. *Les Merovingiens*. Paris: Puf, 2006.
- MARKUS, Robert. A. *O fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.



TÔRRES, Moisés Romanazzi (coord.). *Mirabilia 16* (2013/1)
A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média
La Filosofia Monástica y Escolástica en la Edad Media
Monastic and Scholastic Philosophy in the Middle Ages

- MCNAMARA, Jo Ann. "Chastity as a Third Gender in the History and Hagiography of Gregory of Tours". In: MITCHELL, Kathleen; WOOD, Ian. *The World of Gregory of Tours*. Boston: Brill, 2002, pp. 199-210.
- NAVARRA, Leandro. "Venanzio Fortunato: Stato degli studi e proposte di ricerca". In: *La Cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979*. VII. Roma: Herder Editrice e Libreria, 1981, pp. 605-610.
- PACAUT, M. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. sld: p: 5.
- PEJENAUTE, Francisco. "El prólogo de Venancio Fortunato a la Vida de santa Radegunda frente a los de Baudonivia y Hildeberto de Lavardin". In: *Minerva*, Valladolid, n.18, pp. 171-186, 2005.
- PRICOCO, Salvatore. "Gli Scritti Agiografici in Prosa di Venanzio Fortunato". In: *Venanzio Fortunato Tra Italia e Francia*. Treviso: Provincia de Treviso, 1993, pp. 175-193.
- SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008.
- SILVA, Marcelo Cândido da; MAZETTO JUNIOR, Milton. "A realeza na fontes do período merovíngio (Séculos VI-VIII)". In: *História Revista*. Goiânia, v. 11, n. 1, jan/jun. 2006. pp. 89-120.
- UYTFANGHE, Gent M V. "L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne". In: *Studia Patristica*, XVI: Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, Part II Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine. Berlim: Akademie-Verlag, 1985, pp. 54-62.
- UYTFANGHE, Marc van. "Modeles bibliques dans l'hagiographie". In: *Bible de tous les temps. T. IV: Le Moyen Age et la Bible*. Paris: sn, 1984, pp. 449-488.
- VAN DAN, R. *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 86.
- VAN DER LOF, L. J. "Gregoire de Tours et la magie blanche". In: *Numen*, v. 21, fasc. 3, 1974, pp. 228-237.
- VAUCHEZ André. "O santo". In: LE GOFF, J. et al. *Op. Cit.* 1989, p. 211-230.
- VAUCHEZ, A. "Santidade". In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, v.12, pp, 287-300.
- WERNER, Karl Ferdinand. *Les Origines: avant l'na mil*. Tome 1, Paris: Fayard, 1984.